

CSABA OLAY

(Université Eötvös Loránd, Budapest)

TRADUCTION, LANGAGE ET COMPRÉHENSION CHEZ GADAMER*

Comprendre au sens emphatique du terme, c'est toujours, du moins partiellement, la traduction d'un sens résultant d'une rencontre avec quelque chose de différent qui possède une étrangeté, une altérité plus ou moins explicite par rapport à nous-mêmes. C'est la thèse du philosophe allemand Hans-Georg Gadamer, une thèse qui place la thématique de la traduction au centre de l'analyse philosophique. Traduction en tant que médiation entre des pôles étrangers, en tant que dépassement d'une étrangeté préalable, c'est la performance qui suscite l'intérêt de la pensée herméneutique. Au lieu de donner un panorama des positions diverses sur cette question, je traiterai ce problème dans ce qui suit à la lumière de l'herméneutique philosophique de Gadamer dans laquelle ce problème joue un rôle principal.

Traduction est toujours en rapport avec une altérité. Au niveau de la compréhension quotidienne, cet aspect de l'étrangeté semble manquer ; mais ce n'est qu'une conséquence de la routinisation de la communication quotidienne ; déjà au niveau élémentaire de la communication interpersonnelle, l'altérité peut surgir soudain de temps en temps. Et les produits de l'esprit humain, dans les beaux-arts et dans les sciences humaines, ne peuvent pas être compris que par un effort, ce qui signale évidemment la présence d'une altérité à surmonter. Voire, on voit aisément que la compréhension ne peut avancer et se produire que dans la langue, et c'est pourquoi le lien entre les trois phénomènes, dans une première approche, peut s'exprimer de façon suivante : l'acte de comprendre procède toujours en tant que la traduction d'une altérité, et ainsi il est essentiellement langagier. En ce disant, on fait abstraction d'une autre signification de comprendre qui se manifeste dans le comportement d'un être vivant. Ainsi, ce sont les relations compliquées entre traduction, compréhension et langue qu'il nous faut suivre dans l'étude présente. Dans ce qui suit, je traiterai en général de l'herméneutique de Gadamer, et après, j'examinerai sa conception de la compréhension qui prépare, comme troisième démarche, la discussion de son concept de la langue et de la traduction.

1. Le projet d'une herméneutique philosophique

* Ce travail a été préparé au sein du groupe de recherche « Herméneutique » de MTA-ELTE, avec le soutien de la Bourse de Recherche Bolyai de l'Académie Hongroise des Sciences.

Afin de pouvoir placer la traduction dans la structure de pensée gadamérienne, voyons d'abord en grandes lignes ses buts principaux. Dans son chef-d'œuvre, *Vérité et méthode* Gadamer essaie de réinterpréter les sciences humaines par une critique de l'historisme et par une nouvelle conception de la compréhension. Cependant, Gadamer ne veut plus démontrer, contrairement au projet de Dilthey, que les sciences humaines, opposées aux sciences naturelles, constituent un groupe de sciences. Il faudrait plutôt rendre plus plausible qu'il y a certaines expériences, certaines « vérités » qui ne peuvent pas être justifiées méthodiquement ou bien par un algorithme. Autrement dit, selon l'idée fondamentale de l'herméneutique philosophique le domaine de la vérité ne se limite pas aux procédures méthodiques de la science de la nature, mais il y a des connaissances dans le domaine de l'art, des sciences humaines et de la philosophie.

Dans les limites de la connaissance méthodique, Gadamer considère que le caractère décisif de la méthode est d'être une procédure standardisée de vérification qui peut être répétée par n'importe qui. Ainsi, le philosophe allemand défend-t-il la thèse selon laquelle les objets d'art et les textes fondamentaux contiennent des vérités qui ne sont pas susceptibles d'une telle vérification méthodique. Par conséquent, l'herméneutique philosophique défend l'idée qu'il n'y a pas de méthode comparable à celles des sciences naturelles dans le domaine des sciences humaines. La justification méthodique est en quête de vérification, elle implique la possibilité de répéter l'opération un nombre indéfini de fois. C'est l'extrême de la standardisation : au cours d'une vérification méthodique, chaque individu voit la même chose et a les mêmes expériences. Ainsi, faire une expérience méthodique, c'est faire des observations pour toutes les autres personnes et au nom des autres personnes. Il mérite d'être mentionné que Emmanuel Kant, dans un autre contexte, a fondé la validité universelle subjective du jugement esthétique sur le fait qu'en jugeant esthétiquement, c'est un sujet dépersonnalisé qui se prononce, car il est dépourvu de toute caractéristique particulière, et ainsi le jugement est fait au nom de toutes les autres personnes. On voit alors la même structure d'un jugement dépersonnalisé qui sert pour la base d'une « objectivité » dans les sciences de la nature et dans l'esthétique. Gadamer, de son côté, ne veut pas mettre en doute la légitimité de la vérification, il ne veut que critiquer l'universalisation de l'idée de la méthode et, par là, limiter sa portée. Il faut reconnaître, selon lui, qu'il y a des domaines où l'idée d'une telle méthode ne peut pas être appliquée. Les sciences naturelles ne sont pas un modèle fécond pour les sciences humaines, et, par conséquent, elles doivent être limitées comme point d'orientation.

La conception de Gadamer peut être considérée comme une variation du programme de Dilthey qui s'est efforcé de décrire les sciences humaines ou les sciences de l'esprit

(*Geisteswissenschaften*) dans leur spécificité et a essayé de les établir comme un groupe autonome de sciences à côté des sciences naturelles. De la même manière que Dilthey, Gadamer veut saisir le caractère spécifique des sciences humaines, mais son projet change en même temps profondément le programme de Dilthey, parce qu'il ne cherche plus à démontrer le caractère scientifique des sciences humaines. Au lieu de cela, il traite les sciences humaines comme un type particulier du savoir qui doit être conçu à partir de la tradition de la prudence pratique chez Aristote. C'est pourquoi Gadamer croit que concevoir les sciences de l'esprit à partir du modèle des sciences naturelles est trompeur. Le rapport de Gadamer à Dilthey et, en général, à l'historicisme est double : d'une part, il trouve certaines de ses idées très importantes – par exemple la reconnaissance de l'altérité possible de ce qu'on essaie de comprendre –, mais, d'autre part, il ne peut pas accepter l'historicisation des œuvres et des objets d'art. La conséquence problématique de l'historicisme, c'est que les textes et les objets d'art des époques précédentes sont devenus historiques au sens où ils ne sont plus pertinents pour le présent. Le projet philosophique de Gadamer issu de cette conception peut se formuler comme un historicisme qui reconnaît et réfléchit sa propre historicité. Pour ce programme, le phénomène de la compréhension est essentiel, parce que son analyse devrait aider à légitimer les vérités de l'art et des sciences humaines ; ainsi le rôle central qu'il donne à la compréhension est la raison pour laquelle Gadamer a donné à sa position philosophique le nom « herméneutique ».

Vérité et méthode, en dehors d'établir l'existence des vérités dans ces disciplines, veut se libérer de la subjectivisation de ces domaines qui a été accomplie par la philosophie moderne. Quant à l'esthétique, Gadamer parle d'une « subjectivisation » par la critique kantienne, bien qu'il soit difficile de savoir si l'on peut attribuer cette subjectivation à Kant ou à Friedrich Schiller. Dans le domaine de l'interprétation des textes, c'est d'abord l'herméneutique universelle de Friedrich Schleiermacher que Gadamer critique en disant que celle-ci transforme le sens d'un texte en une opinion subjective (*mens auctoris*). En ce qui concerne le soupçon de la subjectivation, Gadamer reste un disciple fidèle de Martin Heidegger qui s'oppose au projet propre à l'époque moderne de fonder la philosophie sur la subjectivité¹. Cependant, le reproche de la désobjectivation chez Gadamer est moins radical que chez Heidegger. On le comprend bien du fait que Gadamer ne refuse pas d'utiliser le vocabulaire traditionnel de la philosophie, contrairement à Heidegger qui a essayé d'inventer un nouveau langage².

¹ Voir la conférence de M. Heidegger, « Die Zeit des Weltbildes », in M. Heidegger, *Holzwege*, GA 5, Francfort-sur-le-Main 2003. pp. 75-96.

² Jean Grondin remarque justement : « A la différence d'*Être et temps*, Gadamer n'offre pas vraiment une Analytique de l'existence, centrée sur les existentiels ou la question de l'être. Ce qu'il propose, c'est plutôt une phénoménologie de l'événement de compréhension, qui part de certains acquis de l'herméneutique

2. Compréhension

Gadamer développe une analyse phénoménologique du processus de la compréhension qui est préparé en partie par ce qu'il appelle l'ontologie de l'œuvre d'art. L'analyse de l'art, dans la première partie de *Vérité et méthode*, entreprend d'exposer d'un côté la pensée de la vérité de l'art, et de l'autre côté l'ontologie de l'œuvre d'art. Dans le contexte de l'esthétique, Gadamer élabore des structures importantes de la compréhension qu'il mobilise aussi pour la discussion des sciences de l'esprit. Cette analogie lui permet de dire que l'esthétique doit être absorbée par l'herméneutique : « *L'herméneutique absorbe nécessairement l'esthétique. ... inversement, l'herméneutique doit précisément être définie dans son ensemble telle qu'elle rend justice à l'expérience de l'art*³. » A souligner ici que cette absorption de l'esthétique se repose sur la présupposition que l'œuvre d'art soit dans tous ces aspects accessible à la compréhension. Mais cette présupposition n'est pas évidente, comme on le voit par exemple en rapport avec la conception du caractère énigmatique de l'œuvre d'art chez Adorno. En tenant compte que l'art ne peut se définir simplement, mais seulement par une constellation de moments qui changent historiquement, Adorno essaie à décrire l'art aussi bien sous l'aspect de son autonomie que sous l'aspect de son enchevêtrement social. D'après lui, l'art est une forme de la raison dominante la nature, car pendant la création d'œuvres d'art les « matières brutes » (langue, couleur, marbre etc.) deviennent composés à une unité quelconque. C'est ce qui construit cet unité qu'Adorno appelle « rationalité », et, par conséquent, toute œuvre d'art est le résultat d'une construction rationnelle. Nous ne pouvons comprendre l'œuvre d'art comme cohérente qu'en tant que résultat d'une rationalité. Selon l'idée fondamentale d'Adorno, la composition rationnelle dans l'art avancée moderne est tellement radicale que les œuvres d'art deviennent, même au sein de leurs cohérence, énigmatiques. En contemplant l'œuvre, on rencontre les matières brutes dans telle individualité quelle n'est pas à obtenir par la description simple, et, d'après Adorno, c'est ce moment qui nous touche en première ligne vis-à-vis d'œuvres d'art : « Toutes les œuvres d'art, et l'art en général sont des énigmes. ... Le fait que les œuvres disent quelque chose et en même temps le cachent, place le caractère énigmatique sous l'aspect du langage.⁴ » L'œuvres d'art ressemblent aux langues sans pouvoir être traduites à une langue naturelle. Adorno en conclut qu'à travers la libération de matières brutes, l'art

heideggérienne, mais qui sont appropriés d'une manière bien spécifique. » (« Le passage de l'herméneutique de Heidegger à celle de Gadamer », in J. Grondin, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris 2003. p. 77.)

³ H-G. Gadamer, *Vérité et méthode*. Paris : Seuil, 1996 (dorénavant cité : VM), p. 184.

⁴ Th. W. Adorno : *Théorie esthétique*, Paris : Klincksieck, 1989 : 163-4.

accomplit le sauvetage du différent et du divers qui disparaîtrait d'ailleurs à cause de la domination de la raison. Ainsi, l'art sauve le non-identique (*das Nichtidentische*), le singulier radical, mais en même temps il ne rompt et ne surpasse pas la domination de la raison, parce que sans la raison, l'oeuvre d'art n'est pas possible. Le sauvetage du non-identique s'effectue par l'apparence, c'est-à-dire par le caractère artificiel d'oeuvres d'art qui rendent possible que l'oeuvre se sépare de la réalité empirique immédiate.⁵ Ainsi on trouve une conception de la non-compréhensibilité de l'art chez Adorno qui s'oppose à l'exigence de l'absorption de l'esthétique dans l'herméneutique chez Gadamer.

Dans l'ontologie de l'oeuvre d'art Gadamer met en rapport l'unité de l'oeuvre et la pluralité de ses interprétations. D'un côté, l'oeuvre d'art a son être dans la présentation ou représentation (*Darstellung*), sans laquelle elle ne peut pas devenir présente. Autrement dit, les oeuvres ne sont pas accessibles hors de leur présentation, c'est-à-dire hors de leur compréhension et interprétation. Il est simplement impossible de placer l'oeuvre même à côté de sa représentation ou de son interprétation. Si l'on veut que l'oeuvre devienne présente, on ne peut pas en éviter l'interprétation. Le mot *Darstellung* que Gadamer utilise ici peut signifier d'une part faire apparaître une oeuvre (au théâtre ou au concert, par exemple) et d'autre part en donner une interprétation. Le mot français 'représentation' est peut-être un peu trompeur, parce qu'il suggère l'existence indépendante de ce qui est présenté à nouveau. De l'autre côté, les présentations et les interprétations ne sont pas arbitraires, elles sont soumises à l'oeuvre même qu'elles cherchent à rendre présente. C'est toujours une oeuvre concrète que la présentation tente de faire apparaître. Ce serait un malentendu de la part de l'interprète s'il voulait lui-même créer l'oeuvre d'art. Bien que l'activité de l'interprète doive être créatrice, elle n'est pas absolument libre. C'est l'oeuvre d'art elle-même que les interprétations visent à faire valoir, d'où vient un caractère contraignant de l'oeuvre : « Dans tous ces cas, l'oeuvre elle-même est distinguée de sa « représentation », mais on méconnaît l'obligation qu'impose l'oeuvre d'art quand on tient pour libres et indifférentes les variations possibles de la représentation »⁶. Même s'il n'y a pas de critères fixes d'une représentation ou une interprétation exacte, il serait fallacieux de conclure à la relativité arbitraire des interprétations⁷.

⁵ Voir mes essais sur la conception gadamerienne de l'art et sur la position d'Adorno : « Gadamer's hermeneutische Kunstauffassung »; in: ESTETIKA. The Central European Journal of Aesthetics XLV 2008 Nr. 2., p. 129-155 ; « Art et culture de masse chez Adorno et Arendt », Verbum Analecta Neolatina XIII/1, p. 18-31.

⁶ VM, p. 136.

⁷ « Il se peut que le critère qui sert ici à mesurer la « justesse d'une interprétation » soit extrêmement mobile et relatif. Mais ce n'est pas parce que la représentation doit renoncer à un critère bien établi qu'elle perd de sa force contraignante ». (VM, p. 137.)

En bref, il s'agit d'une représentation de l'œuvre, bien qu'il s'agisse d'une représentation de l'œuvre dans son ipséité. Aux yeux de Gadamer, l'être du texte et les représentations interprétatives d'un texte appartiennent au texte même, étant tous les présentations du *même* texte. La théorie de la compréhension chez Gadamer est déterminée en tout par la dichotomie de l'être et de l'apparence, plus précisément par l'idée de l'être à travers ses apparences. Il formule ce point clairement à propos du jeu : « Le jeu est œuvre (*Gebilde*), cette thèse veut dire : malgré la nécessité d'être joué, le jeu est une totalité qui a un sens (*ein bedeutungshaftes Ganzes*) ; comme tel, il peut être répété et livrer le sens qui est le sien. Mais l'œuvre est également jeu, parce que, en dépit de son unité idéale, elle ne parvient à la plénitude de son être qu'à chaque fois qu'elle est jouée »⁸. Le passage souligne aussi qu'il s'agit ici pour Gadamer de la structure durable de *Gebilde* à qui on peut retourner de nouveau dans les interprétations diverses. C'est pourquoi il semble que Jean-Claude Gens exagère la signification de la substitution de terme d'œuvre (*Werk*) en tant qu'elle résulte d'une fabrication par celui de configuration (*Gebilde*). « Le second caractère de l'œuvre », écrit Gens, « tient à son pouvoir de métamorphoser celui qui en fait l'expérience, de transfigurer par sa présence l'être-au-monde de celui à qui elle s'adresse »⁹. Mais ce dernier, pour Gadamer, a toujours affaire à la compréhension en tant qu'événement, alors juste le contraire de la stabilité et durabilité.

Gadamer utilise la structure de la compréhension montrée dans l'ontologie de l'œuvre d'art en discutant les sciences humaines, où il s'agit de la description de la compréhension des textes. Le texte, de même que l'œuvre d'art, est lié à sa présentation, c'est-à-dire à sa compréhension, et le philosophe rend justice à cette considération dans la deuxième partie de *Vérité et méthode*. Le moment neuf de ces analyses est une description fort détaillée du processus de la compréhension, y compris la structure fine de l'activité interprétative. Dans sa description, Gadamer explique le rôle indispensable des préjugés pour le processus de la compréhension, et son argumentation provocatrice se termine, malgré l'opinion des Lumières, par la « réhabilitation » des préjugés et de l'autorité : « Si l'on veut rendre justice au caractère historique fini de l'être humain, il faut réhabiliter fondamentalement le concept de préjugé et reconnaître qu'il existe des préjugés légitimes »¹⁰. Les préjugés de l'interprète sont nécessaires au processus de la compréhension, parce que ce processus se déploie comme une anticipation

⁸ VM, p. 134-5.

⁹ Jean-Claude Gens, *L'expérience vive*, Paris : PUF, 2009, p. 74.

¹⁰ VM, p. 298. « La réhabilitation du préjugé, écrit Ricœur, ne signifie pas soumission à toute tradition, mais seulement l'impossibilité de se soustraire à la transmission historique. » in : P. Ricœur, « 'Logique herméneutique' ? », in : G. Floistad (dir.), *Contemporary philosophy. A new survey*. Vol. 1. Philosophy of language. Philosophical logic. Dordrecht : Martinus Nijhoff 1986, p. 189.

continuellement répétée du sens du texte entier en vertu de la lecture des parties. Ici, Gadamer s'appuie sur l'idée traditionnelle du cercle herméneutique, selon laquelle il faut entendre réciproquement aussi bien le tout du texte que ses parties¹¹. Le noyau de l'idée du cercle herméneutique est la dépendance mutuelle de ces deux facteurs. Le texte entier ne peut être compris qu'à travers les parties, mais le sens d'une partie dépend du tout, dans lequel elle est enchâssée. On doit attirer l'attention sur la présupposition importante de cette conception, qui dit que le sens du texte ne peut pas se montrer par la simple addition des sens des phrases constituant le texte. La métaphore du cercle, en plus, renvoie au fait que le processus de la compréhension n'a pas un point final où le travail de l'interprétation pourrait finir. Dans le processus du comprendre, il n'y a aucun critère par lequel on pourrait constater que la compréhension est complète. En renvoyant au cercle herméneutique, Gadamer souligne le caractère ouvert du processus de la compréhension. Il est bien entendu que je finis la compréhension quelque part, mais je sais en même temps que les autres comprennent autrement, et moi-même, je pourrais comprendre autrement une autre fois : « Comprendre, en vérité, ce n'est pas comprendre mieux, ni au sens où l'on aurait un savoir meilleur de la chose grâce à des concepts plus clairs, ni au sens de la supériorité fondamentale que le conscient aurait par rapport au caractère inconscient de la production. Il suffit de dire que, *dès que l'on comprend, on comprend autrement* »¹².

Quant aux détails, selon Gadamer, la lecture esquisse continuellement le sens du tout du texte, et elle doit parfois corriger les projets sur la base des nouvelles parties. A son avis, la compréhension a lieu à travers un accomplissement d'une « pré-esquisse, constamment révisée il est vrai à partir de ce que livre le progrès dans la pénétration du sens »¹³. La révision des ébauches du sens s'effectue tant que toutes les parties ne sont pas en accord avec le sens du tout. En outre, la seule objectivité, qui soit réalisable ici consiste dans l'élaboration réussie des anticipations : « Il n'y a pas d'autre « objectivité » ici que celle de la confirmation qu'une pré-opinion peut recevoir au cours de son élaboration »¹⁴. Les préjugés ou la compréhension préalable (*das Vorverständnis*), cela veut dire chez Gadamer, d'une part, la maîtrise moyenne de la langue, d'autre part, une certaine connaissance du sujet. Il est facile de reconnaître que la pré-esquisse serait impossible si l'interprète n'avait pas déjà eu des préjugés par lesquels les ébauches et les anticipations du sens du tout du texte deviennent possibles. Sans préjugés, on

¹¹ « Gadamer appliquera, pour sa part, la valorisation plus positive du cercle herméneutique à la problématique d'une herméneutique des sciences humaines. » (Jean Grondin, *L'herméneutique*, Paris : PUF, 2006, p. 49)

¹² VM, p. 318.

¹³ VM, p. 288.

¹⁴ Ibid.

ne pourrait rien anticiper, et la lecture ne serait pas possible. C'est ici que nous comprenons pourquoi la position de Gadamer mérite l'épithète « phénoménologique » : il tente d'élaborer une conception du sens du texte qui'il ne pense pas d'une manière abstraite, mais essaie de décrire comment le sens du texte peut se manifester pour l'interprète. Il s'agit, chez lui, d'une phénoménologie de l'interprétation¹⁵.

En approchant le problème de la traduction, il faut commencer par la référence au rôle de l'altérité dans la théorie du comprendre chez Gadamer. Comme déjà formulé au début, l'acte de comprendre procède toujours sur la base d'une tradition et face à une altérité. Il s'agit ici d'approfondir ce que cette altérité veut dire. D'abord, il convient de préciser que l'autrui que Gadamer discute dans son herméneutique philosophique reste dans le cadre d'une situation interprétative, à savoir communicative, qui pose dès le début limites à la manifestation de cet autrui. Rencontre avec une altérité, c'est cette structure qui fait Gadamer concevoir la compréhension en tant qu'un dialogue, et c'est la thèse fondamentale concernant la structure décisive du comprendre que l'herméneutique philosophique cherche à établir. Essayer à comprendre un texte, c'est toujours un essai de laisser l'autre dire quelque chose, et le rapport vers cette altérité d l'autrui est l'aspect déterminant dans la description de Gadamer. De l'autre côté, la conception ne se limite pas à une théorie de la compréhension au sens strict, car elle ouvre une dimension éthique en traitant les relations possibles avec une autre personne. Cette dimension éthique se fonde ainsi sur une parallèle profonde entre le rapport à l'autre personne et celui au texte. D'ailleurs, il est remarquable que cette dimension éthique du rapport à autrui n'a pas obtenu une élaboration marquante dans l'œuvre de Gadamer.

Prenant pour point de départ le constat que le dialogue a toujours à faire avec une altérité, Gadamer accentue l'ouverture vers l'autre qui forme un principe fondamental et une exigence décisive dans la compréhension. La compréhension est un dialogue car il faut toujours compter sur la possibilité que le texte à comprendre peut modifier ou corriger ce que nous avons cru et nous avons pensé. C'est la raison pour laquelle l'herméneutique philosophique peut souligner que la compréhension est un événement au sens strict, alors quelque chose dont on ne dispose pas. L'indisponibilité de comprendre est une raison pourquoi la compréhension ne peut pas s'effectuer méthodiquement. En plus, c'est déjà ici que Gadamer considère le caractère langagier de tous les dialogues et, par conséquent, de toutes les compréhensions : « la langue n'a son être véritable que dans le dialogue, c'est-à-dire dans la mise en œuvre de *l'entente*. »

¹⁵ Sur le caractère phénoménologique de son herméneutique, nous nous permettons de renvoyer à notre livre : *Hans-Georg Gadamer: Phänomenologie der ungegenständlichen Zusammenhänge*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2007.

(VM, 470) Aux yeux de Gadamer, la langue joue un rôle fondamentale non seulement dans le dialogue (avec quelqu'un ou avec un texte), mais dans toutes formes des communautés humaines : « Pour l'homme, toutes les formes de communauté de vie sont des formes de communauté de langue ; bien plus, elles forment la langue. Car la langue est par essence langue du dialogue » (VM, 470).

Quant à l'altérité, elle n'est pas un thème tout à fait étranger à l'herméneutique traditionnelle. Au 19^{ème} siècle, l'historicisme allemand cherchait à formuler les principes du travail de l'historien qui s'occupe d'époques passées. Héritier du romantisme, l'historicisme a mis l'accent sur l'individualité de l'objet de l'interprétation. Sous cet angle, on peut même formuler le principe de l'interprétation de l'historicisme, précurseur et inspirateur de l'herméneutique moderne : reconnaître de l'altérité de ce qu'on veut comprendre. Le principe est équivalent au *dictum* fameux de Ranke selon lequel la tâche de l'historien est de montrer comment ce qui s'est passé exactement : « zeigen wie es eigentlich gewesen ». L'exigence a d'abord un sens prohibitif : la particularité de l'historien doit être suspendue, c'est-à-dire, ses préjugés et préférences, sa subjectivité, etc. doivent être mise en parenthèses. Alors, la tâche de l'historien, c'est d'ouvrir un accès impartial à l'histoire, au passé à travers d'une suspension de soi.

En tout cas, l'exigence envers l'interprète n'est pas tout à fait trivial, le principe de l'historicisme ne vas pas de soi. Elle refuse, d'abord, le postulat universel des Lumières, selon lequel tous les phénomènes humains sont au fond les productions de la même nature humaine. Selon la conclusion qu'on en a tirée concernant l'entreprise de l'interprétation tous les phénomènes peuvent être compris de façon identique. On ne peut pas parler de difficultés méthodologiques en comprenant les œuvres, les écrits, les monuments et les actes des époques diverses. En critiquant cette présupposition des Lumières, l'historicisme reconnaît fondamentalement l'individualité et la singularité de l'objet de l'interprétation. Tout doit être compris dans le contexte de son époque et par rapport aux valeurs et mesures de ses époques. Au fond, nous avons affaire ici à un principe de la contextualité où le contexte est spécifié en tant qu'une époque concrète – un principe pareil à la linguistique structurale de Saussure, selon qui le contexte conçu comme système de la langue détermine le signe isolé.

Pour Gadamer, nous avons déjà mentionné que chez lui, la structure fine du comprendre contient un renvoi explicite à l'altérité. Le comprendre s'appuie sur la tradition au sens qu'elle a à relier en quelque façon la compréhension et ce qu'elle veut comprendre, en fournissant par là un élément commun entre les deux. La participation commune à une tradition quelconque semble être, selon le philosophe allemand, la condition de la possibilité de la compréhension.

Pourquoi ? Parce que la compréhension cherche à trouver un sens dans le tout du texte, et sans aucune communauté, comme Friedrich Schleiermacher, fondateur de l'herméneutique moderne l'a déjà vu clairement, ce n'est possible de saisir aucun contenu. Il est impossible d'interpréter, si les paroles ou les textes des Autres sont absolument étrangers, et il est inutile d'interpréter, s'il n'y a rien d'étranger en eux. L'interprétation a donc lieu entre ces deux extrêmes. Schleiermacher a constaté cette position médiane de l'interprétation dans son discours à l'Académie berlinoise sur le concept de l'herméneutique (*Über den Begriff der Hermeneutik*) : « si tout était absolument étranger l'herméneutique ne saurait absolument pas rattacher son œuvre, de même dans le cas contraire, à savoir lorsqu'il n'y a rien étranger entre celui, elle n'aurait pas même besoin de trouver le point d'attache, au contraire, la compréhension serait donnée en même temps que la lecture ou l'écoute »¹⁶.

Dans le présent contexte, il s'agit d'une part de la description de l'exigence de l'ouverture et d'autre part de la « fusion des horizons ». L'exigence d'être ouvert résulte, bien entendu, des préjugés : ils sont indispensables, nous l'avons vu, mais ils créent en même temps une difficulté vitale. Ils peuvent tromper l'interprète tout en l'empêchant d'apercevoir l'altérité de l'objet de l'interprétation qui peut être ainsi assimilé aux attentes de l'interprète. Par l'insensibilité, l'interprète peut ne pas tenir compte de l'altérité de ce qui devrait être compris. A être plus précis, il ne s'agit pas d'une insensibilité, mais plutôt d'une inconscience : il est caractéristique de nos préjugés que nous ne sommes pas conscients d'eux. Gadamer déduit de ces considérations l'exigence principale de l'ouverture, une ouverture concernant ce qui est différent de nos préjugés : « Ce qui est requis, c'est uniquement l'ouverture à l'opinion de l'autre ou du texte »¹⁷. Seulement, cette tâche est rendue sévèrement difficile par le caractère athématique des préjugés, c'est-à-dire par leur caractère de ne pas être conscients, et c'est pourquoi nous ne percevons pas nos préjugés en tant que telles. Ce caractère est aussi le moment décisif qui rend impossible de trouver une méthode de compréhension, parce qu'elle présupposerait l'identification des préjugés. Le problème, ce n'est pas de penser ou de corriger un préjugé, mais le rendre conscient. Ainsi, le rôle indispensable des préjugés dans le processus de la compréhension détruit la possibilité d'un procédé méthodique lors de l'interprétation. Il est remarquable que c'est ici qu'on a objectonné à Gadamer qu'il avait renoncé de la possibilité d'une compréhension méthodique et contrôlée : « Gadamer affirme régulièrement que comprendre se fait sans méthode. » « On le [le poème – Cs. O.] comprend mieux en appuyant l'interprétation sur un travail philologique et historique. Comprendre connaît des degrés,

¹⁶ Schleiermacher, *Herméneutique*, 160-161.

¹⁷ VM, p. 289.

disions-nous, mais comprendre vraiment signifie comprendre correctement. Une compréhension immédiate ne peut donc pas en ce sens être un modèle de la compréhension »¹⁸. Contre Berner il faut souligner que le point décisif de Gadamer se trouve dans l'observation que la compréhension d'un texte, d'une configuration du sens (Sinngebilde) est inévitablement inalgorithmisable, et ainsi aucune référence à une méthode reste trompeuse.

De point de vue de l'interprète, le processus de l'interprétation est une rencontre avec une altérité qui peut lui exiger son ouverture¹⁹. L'ouverture est exigée plus précisément dans le rapport de l'interprète à ses propres préjugés : « Comprendre un texte, c'est [...] d'être prêt à se laisser dire quelque chose par ce texte. Une conscience formée à l'herméneutique doit donc être ouverte d'emblée à l'altérité du texte »²⁰. En découvrant l'altérité de ce qui devient compris, l'interprète même peut changer, parce qu'il peut prendre conscience de quelques préjugés inaperçus auparavant. La rencontre avec l'altérité de l'objet d'interprétation, en tant que l'explicitation des préjugés, peut ainsi modifier la compréhension de soi de l'interprète, c'est-à-dire modifier comment l'interprète comprend lui-même. La compréhension donc est un dialogue au sens profond du mot : essayer à comprendre un texte, cela peut aboutir à une connaissance de soi plus profonde.

La description du comprendre se termine dans ce que Gadamer appelle « la fusion des horizons ». La formule « fusion des horizons » désigne l'événement de la compréhension où les deux pôles, l'horizon de l'interprète et l'horizon du texte à comprendre s'approchent et se mélangent : « La projection de l'horizon historique n'est donc qu'une phase de l'acte de comprendre. [...] Dans l'acte de comprendre s'effectue une véritable fusion d'horizons grâce à laquelle s'accomplit à la fois la projection de l'horizon historique et sa « sursumption » (*Aufhebung*) »²¹. Cette façon de parler souligne la tension possible de deux pôles également, mais il faut, en même temps, faire attention ici à l'image de la fusion qui suggère trompeusement que l'interprétation soit un procès pacifique où le texte et l'interprète se mêlent dans une unité finale sans aucune distorsion. Cette image du processus de comprendre sous-estime vraisemblablement certains aspects du processus de ce qu'on peut décrire moins tranquillement, même par l'aide de quelques idées de Gadamer. Il met en valeur d'ailleurs l'activité et la liberté indispensable de la compréhension, et ces facteurs inspirent une image moins pacifique, peut-être même plus violente de la compréhension.

¹⁸ Christian Berner, *Au détour de sens*. Paris : Cerf 2007, p. 70.

¹⁹ Cf. sur ce point mon essai « La dialogicité de l'herméneutique philosophique », in : VERBUM. ANALECTA NEOLATINA 2009 XI/1. p. 7-13.

²⁰ VM, p. 290.

²¹ VM, p. 328.

3. Langue et traduction

C'est sur cette toile de fond d'une théorie de la compréhension que Gadamer développe en détail les notions centrales de sa propre conception de la langue et de la traduction. En fait, une conception de la langue était déjà présupposé dans la description du comprendre, et c'est pourquoi la troisième section de *Vérité et méthode* intitulée « Tournant ontologique pris par l'herméneutique sous la conduite du langage » ne traite pas d'un sujet tout neuf, mais plutôt en explique une dimension sous-jacente²². Un premier aspect essentiel de la conception gadamérienne de la langue peut être lié directement à la dialogicité de la compréhension. Ici il ne s'agit pas seulement de l'exigence de l'ouverture qu'on doit accomplir pour pouvoir entamer un dialogue vrai, avec une personne de la même façon qu'avec un texte. L'idée de la dialogicité développée par Gadamer veut dire en plus que la compréhension s'enracine dans la priorité herméneutique de la question, qui porte aussi sur la structure de l'expérience. En d'autres termes, la dialogicité impliquée dans la compréhension veut dire non seulement que l'objet de l'interprétation doit être approché d'une ouverture appropriée, mais, en plus, qu'on doit saisir l'énoncé ou le texte à comprendre comme une réponse à une question. Gadamer démontre que tout énoncé, toute proposition est essentiellement une réponse. Le contexte d'une proposition est ainsi représenté par la situation de la question, à laquelle elle maintient un rapport décisif : « Que la question ait un sens, cela est impliqué dans son essence. Or le sens est sens orienté (*Richtungssinn*). Le sens de la question est donc la direction dans laquelle seule peut s'effectuer la réponse, si elle veut être une réponse sensée et pertinente »²³. L'idée directrice de Gadamer est, en fait, un principe de la contextualité ou le contexte est spécifié comme la situation de l'énoncé : ce qu'on dit ou écrit, appartient à un contexte plus large qu'on doit comprendre, si l'on veut saisir le sens exact. Pour l'interprétation des écrits, comprendre un texte c'est d'essayer de comprendre la question à laquelle ce texte serait la réponse. L'idée de la primauté de la question est expliquée par Gadamer comme « la logique question-réponse », une formule créée par Robin Collingwood, et cette logique renvoie à une dimension encore plus large²⁴. Une dialectique se montre dans le fait que la question, pour sa part, est enchâssée dans une texture

²² On a déjà remarqué que la « critique de la conscience esthétique et la critique de la conscience historique, qui occupent respectivement la première et la seconde section de *Vérité et méthode*, ne constituent quant à elles, Gadamer y insiste suffisamment, qu'un point de départ concret dans le dégagement de l'universalité de l'herméneutique. » (G. Deniau, *L'herméneutique philosophique entre ontologie et hénologie*; in : J-C Gens – P. Kontos – P. Rodrigo (dir.): *Gadamer et les Grecs*, Paris, Vrin 2004, p. 89)

²³ VM, p. 385.

²⁴ « La dialectique de la question et de la réponse a ... toujours déjà prévenu la dialectique de l'interprétation. C'est elle qui fait de la compréhension un événement. » (VM, p. 498)

des propositions et présuppositions : « Tous les énoncés sont des réponses. Mais cela n'est pas tout encore. La question à laquelle chaque énoncé est une réponse est elle-même à son tour motivée, et ainsi toute question est en un certain sens elle-même à son tour une réponse. Elle répond à une provocation »²⁵. Gadamer explique que c'est illusoire de comprendre complètement cet enchevêtrement sensible. En tant que tâche interminable, la compréhension de cette texture est un devoir infini. En comprenant un texte, on fait la présupposition que Gadamer baptise « l'anticipation de la perfection » : « elle signifie que rien n'est intelligible qui présente vraiment une parfaite unité de sens. Car chaque fois que nous lisons un texte, nous présupposons cette perfection. Ce n'est que lorsque cette présupposition s'avère insuffisante, autrement dit, quand le texte ne devient pas compréhensible, que nous suspectons la transmission et cherchons à découvrir comment la corriger »²⁶.

On peut tirer ici une conséquence immédiate concernant la traduction : il faut abandonner une image naïve du processus de traduction. Selon le modèle naïf de la langue, la traduction peut être caractérisé de façon suivante : chaque mot et chaque phrase peut être traduit ou bien de façon directe, ou bien par composition des traductions des éléments. Gadamer relie cet image à une tendance profonde de la pensée occidentale qu'il baptise « oubli de la langue », apparemment une version de l'histoire du déclin (*Verfallsgeschichte*) de son maître Martin Heidegger : « la critique de la justesse des mots, opérée dans le *Cratyle*, représente déjà le premier pas dans une voie qui conduit à la théorie instrumentale moderne de la langue, et l'idéal d'un système rationnel de signes. A l'étroit entre image et signe, l'être de la langue ne pouvait qu'être abaissé au rang ontologique de pur signe. »²⁷. C'est l'image du fonctionnement de la langue qu'on appelle « compositionnisme sémantique » dans la philosophie de la langue, par exemple dans la théorie de la traduction radicale de Donald Davidson. On voit tout de suite le problème de cet approche qui était souligné par le contextualisme proposé par Gadamer : elle ne tient pas compte du contexte auquel la phrase singulière appartient, et par conséquent la saisie du contexte n'est pas considérée lorsqu'on concentre sur la phrase singulière. Le contexte et, dans l'analyse finale, le tout de l'œuvre doit être considéré afin de pouvoir traduire la phrase singulière.²⁸

²⁵ H-G Gadamer, *Langage et vérité*, Paris : Gallimard, 1995, p. 248-9.

²⁶ VM, p. 315.

²⁷ VM, p. 441.

²⁸ Sans pouvoir traiter la question en détail, on doit souligner ici la présupposition la plus fondamentale qui constate la primauté de la phrase, de la proposition dans l'ordre de la compréhension. Il va de soi que la langue peut être conçue suffisamment à partir de la proposition, mais c'est juste cette présupposition qui est tiré en doute de façon diverse par plusieurs approches qui cherchent à transcender la langue par elle-même. Voir Emil Angehrn, *Sinn und Nicht-Sinn. Das Verstehen des Menschen*. Tuebingen, Mohr Siebeck 2011. 160 ff.

Il est remarquable d'un point de vue philosophique que Gadamer relie même la structure générale de l'expérience à la question, car l'expérience, qui mérite ce nom, est essentiellement négative, parce qu'elle doit falsifier et annuler des attentes fausses. L'expérience est préparée par une question qui déstabilise aussi nos opinions fixées. « Or, toute suspension de jugement, par conséquent et *a fortiori* celle de préjugés, a pour structure, du point de vue logique, celle de la *question*. L'essence de la *question* est d'ouvrir et de maintenir des possibilités »²⁹. L'expérience au sens gadamérien ne peut pas être répétée, on peut acquérir une expérience nouvelle une seule fois. En conséquence, l'expérience dans les sciences naturelles n'est pas expérience au sens gadamérien, parce que son historicité et sa négativité sont déjà annulées. L'expérience chez Gadamer renvoie de nouveau à l'ouverture comme attitude indispensable à l'acquisition de nouvelles expériences. La conclusion que Gadamer en tire est que la négativité en tant que structure générale de l'expérience est l'indice de la finitude humaine.

En considérant la structure de la langue, il faut accentuer le caractère langagier de toute expérience humaine. Il s'agit ici d'un côté de la thèse que la compréhension est toujours un processus « langagier », il n'y pas de compréhension qui ne soit pas de quelque façon une mise en langage. L'acte de comprendre cherche à articuler un sens, cherche à le traduire dans notre langage, mais dans cet enchevêtrement il n'est pas possible de distinguer entre le processus de la compréhension et sa mise en langage. « L'idée de Gadamer est que le langage n'est pas la traduction secondaire d'un processus intellectuel qui précéderait et qui pourrait se dérouler sans langage. Au contraire, toute pensée est déjà recherche de langage. Il n'est pas de pensée sans langage »³⁰. Cette inséparabilité de la compréhension et son articulation linguistique trouve son pendant dans la thèse centrale de la troisième section de *Vérité et méthode* qui dit : « *L'être qui peut être compris est langue* » (VM, 500). Selon Gadamer, le rapport du langage et de la compréhension est identique avec celui du langage et de l'expérience.³¹

Pour éclaircir le caractère langagier de toute compréhension, Gadamer utilise la situation de la traduction. La traduction n'est pas le cas normal de l'usage de langue, car « quand on se comprend, on ne traduit pas, on parle. En effet, comprendre une langue étrangère, cela veut bien dire ne pas être obligé de la traduire dans sa propre langue ». (VM, 406) C'est

²⁹ VM, p. 321.

³⁰ J. Grondin, *L'herméneutique*, Paris : PUF 2006, p. 61-2.

³¹ Gadamer élucide une quarte de siècle plus tard dans l'essai d'autocritique de 1985 cette thèse principale d'une manière claire : « Quand j'écrivais que « *L'être qui peut être compris est langue* », il fallait entendre dans cette proposition que ce qui est ne peut jamais être totalement compris. Il faut l'y entendre car tout ce qu'une langue charrie avec elle renvoie toujours au-delà de ce qui parvient à l'énoncé. Il reste, sous la forme de ce qui doit être compris, ce qui vient au langage – il est certes perçu comme quelque chose, pris pour vrai (*wahr-genommen*). Telle est la dimension herméneutique, dans laquelle l'être « se montre ». » (GW 2, 334)

pourquoi la situation de la traduction met en évidence l'interdépendance de ce qu'on pense et de sa mise en langue. « Quand, dans notre traduction, nous voulons souligner un trait du texte original qui nous semble particulièrement important, nous ne pouvons le faire qu'aux dépens d'autres traits ou au prix de leur élimination. [...] Comme toute interprétation, la traduction apporte un excès de clarté (*Überhellung*), ce dont tout traducteur doit prendre la responsabilité. Il ne peut évidemment rien laisser en suspens de ce qui lui semble obscur. » (VM, 407-8) Et Gadamer en conclut que toute traduction est plus claire et en même temps plus plate que l'original.

Pour conclure, retournons à la question de la traduction sur la base de la reconnaissance de la contextualité de chaque texte ou énoncé et de l'idée du caractère langagier de toute compréhension. D'après de l'herméneutique philosophique, il faut reconnaître la similarité profonde de la traduction et de l'interprétation. « Même dans les situations extrêmes où l'on doit traduire d'une langue dans une autre, on ne peut guère séparer la « chose » de la langue. Seul le traducteur qui exprime la « chose » que le texte lui montre, c'est-à-dire qui trouve une langue qui ne soit pas seulement la sienne, mais encore la langue appropriée à l'original, saura véritablement le rendre (*nachbilden*). Ainsi la situation du traducteur est au fond la même que celle de l'interprète. » (VM, 409) Alors, la traduction montre la difficulté herméneutique, celle de l'« étrangèreté » et de son dépassement, et elle-même ne peut pas être décrite que par l'analogie avec l'entendement et de l'interprétation.